

L'intégration de l' « autre » dans l'Espagne multiculturelle en émergence

Rafael Briones Gómez

« Ils viennent pour manger et courent le risque d'être mangés ». Je fais référence aux « autres », particulièrement aux immigrés qui ont fait leur apparition dans la réalité espagnole au cours de ces vingt dernières années, à la recherche d'une vie meilleure, après une odyssée dramatique et risquée; dans certains cas, leur corps a été avalé ou détruit par les eaux de la mer, alors qu'ils essayaient de rejoindre la « terre promise » ; et, dans d'autres cas plus favorables, ils courent un autre risque après s'être installés dans ce pays de bien-être: celui d'être phagocytés dans leur identité culturelle, dans un processus d'assimilation culturelle qui peut leur faire perdre leurs référents identitaires, comme le sel qui se dissout dans l'eau.

Ces vingt dernières années, ces vagues migratoires ont transformé le panorama social et culturel espagnol, en brisant le modèle antérieur de cohésion et de cohabitation sociales et ont posé le défi d'inventer un nouveau mode de coexistence. Tout dépend de la façon dont sera gérée la rencontre des différences des minorités avec la culture hégémonique.

L'imaginaire cannibale et les ambivalences qu'on analyse dans cet ouvrage, en présentant surtout le symbolisme du manger dans les relations interpersonnelles, sont également clairs et opérationnels dans les scénarios socio-anthropologiques, structurés en trames de relations groupales et de référents symboliques. Les contextes de mondialisation, dans lesquels la rencontre des cultures et des religions plurielles et coexistantes sur un même territoire se fait de plus en plus intense, visible et stable, posent la question du modèle de la relation à l' « autre », compris comme un individu dont l'altérité dérive de l'appartenance à un collectif qui partage des références culturelles (Todorov, 2003) : intégration ou rejet ? séparation ou assimilation ?, accueil ou répulsion ?, autre alternative ? Au fond de ces questions vibrent les vieux problèmes de la conciliation de l'un et du multiple, de l'universel et du particulier, du mondial et du local.

Un modèle théorique de compréhension de l' « autre » implique une pratique cohérente dans la manière de le traiter. La colonisation décimonique, de caractère humaniste, ainsi que la conquête de l'Amérique, qui a été imprégnée d'évangélisation religieuse, ont majoritairement suivi un modèle qui prétendait remplacer les « autres » cultures par la culture occidentale, en rendant aux « primitifs », « sauvages » et « barbares » le grand service de se « civiliser » (Todorov, 2008). Dans leur projet politique, ce remplacement avait pour préambule la destruction des cultures « arriérées »: « L'éthique de l'humanisme-nous dit P.Clastres - est la spiritualité de l'ethnocide... Dans la perspective de ses agents, l'ethnocide ne s'envisage pas comme une entreprise destructrice ; il est, au contraire, une tâche nécessaire qu'exige l'humanisme inscrit dans la culture occidentale » (Clastres, 1987 : 58).

Le panorama géostratégique de la diversité culturelle a changé au cours du 20^e siècle. Les cultures ont cessé d'être encapsulées dans des territoires déterminés, définis par des frontières géographiques. A l'heure actuelle, pour rencontrer des cultures différentes, il ne faut plus se rendre dans d'autres pays d'Afrique, d'Amérique du Sud ou d'Orient. Les « autres » sont parmi nous les occidentaux, se croisent dans nos rues et voyagent à nos côtés dans les autobus et métros de nos villes. Les frontières culturelles existent toujours mais elles se sont « liquéfiées » (Bartra, 2007). Que se passe-t-il et que peut-il se passer dans les relations interculturelles en raison de ce libre passage des frontières ethniques, de la coexistence de cultures déterritorialisées et déracinées qui caractérise tant de nos scènes locales régies par la mondialisation ? (Barth, 1969 ; Bauman, 2002)¹.

Je pense que l'analyse du cas espagnol pourrait contribuer à éclaircir d'une manière critique cette problématique de la transformation qu'ont vécu les sociétés contemporaines postmodernes en raison du phénomène des migrations et de la mondialisation et, également, proposer des voies et des stratégies qui pourraient mener à une meilleure cohésion et cohabitation des citoyens dans une différence culturelle et religieuse. C'est ce que je souhaite faire ici, sur la base de données empiriques fournies par deux recherches de terrain que j'ai menées récemment ².

Les changements culturels et religieux dans la société espagnole actuelle

Multiculturalité endogène et exogène dans l'Espagne actuelle

La société espagnole de ces vingt dernières années a connu des changements structurels qui ont d'importantes répercussions sur la gestion culturelle et religieuse. On est passé d'une société quasiment homogène et unicolore culturellement et religieusement à une société plurielle et multiculturelle.

Les quarante ans de national catholicisme franquiste ont supprimé tous les marqueurs d'identités différentes possibles : la religion, la langue, les traditions, les fêtes et les éléments symboliques de forte efficacité identitaire. Ce projet d'« unité » identitaire a mis un terme à la diversité culturelle des régions et des peuples d'Espagne, véritable « mosaïque des cultures ».

¹ Zygmunt Bauman est le sociologue polonais qui a comparé la solide modernité traditionnelle, où les hommes s'accrochent à leurs racines, à la modernité liquide, une époque fluide et mobile dans laquelle prédomine le déracinement et la déterritorialisation. Son livre de référence est *Modernité liquide*.

² Ces deux projets de recherche sont : une I+D financée par le Ministère des Sciences et Technologies. Référence : BS = 2003 - 04907 / CPSO, qui s'est réalisé de 2003 à 2006. Ensuite, de 2006 à 2009 la Fondation *Pluralismo y Convivencia* (créée en 2004 et qui dépend du Ministère de la Justice (Direction générale des Relations avec les Confessions), a subventionné le projet « Recensement et analyse de la présence et des activités de groupes religieux non-catholiques dans la Communauté autonome andalouse » (Briones, 2010).

Mais parlons un peu du multiculturalisme exogène, créé par l'installation de citoyens étrangers dans l'Espagne actuelle. Le 20^e siècle, qui jusqu'à la moitié des années 70 a été caractérisé par des émigrations successives d'espagnols vers l'Amérique et certains pays d'Europe, a connu une inversion de cette tendance au cours de ces dernières années. En 1990, la population étrangère en Espagne était d'environ un quart de million ; en 2005, elle s'élevait déjà à plus de 3 millions et demi. Le 1^{er} janvier 2009, le pourcentage d'étrangers recensés en Espagne représentait 12% du total, près de 6 millions³. Ces données sont suffisamment éloquents et confirment le fait que l'Espagne n'est plus un pays d'émigration mais bien d'immigration.

Cette situation a transformé le paysage culturel espagnol. En guise d'exemple, à Roquetas de Mar (Almería), 30% de la population est étrangère et originaire d'une centaine de nations ou ethnies différentes. Les communautés autonomes de Catalogne, d'Andalousie et de Madrid sont celles qui recensent le nombre le plus élevé d'immigrés. La densité de variété culturelle de Barcelone ou de Madrid est également évidente. Cependant, il n'y a pas besoin de se rendre dans les grandes villes pour observer cette diversité culturelle. Dans une moindre mesure, un village rural peut présenter cette mosaïque de couleurs de peau, de vêtements, de magasins d'alimentation et de produits ethniques, de langues et d'endroits qui rappellent les cultures majoritaires de pays exotiques. La multiculturalité est également très visible dans les cours des écoles primaires et secondaires où, dans la plus grande naturalité et normalité, cohabitent des filles portant le foulard et des vêtements à la mode, des visages aux traits et couleurs variés, des mots, des chansons et des jeux différents, qui transportent vers de multiples régions de la planète Terre. Une simple promenade dans le centre d'une capitale de province apporterait la preuve de ce nouveau paysage multiculturel de la société espagnole : des commerces de nourriture et compléments d'origines ethnico-nationales différentes, des hommes et des femmes âgés en chaise roulante accompagnés par des garde-malades latino-américaines, des magasins et des supermarchés dirigés par des Chinois, des marchands ambulants d'Afrique noire subsaharienne, des groupes de musique et des vendeurs de produits artisanaux ethniques, des restaurants et fast-foods de pays arabes, etc.

Les transformations dans le « domaine religieux » : aconfessionnalité de l'Etat, multireligiosités et sécularisation-décatholicisation

En ce qui concerne le « champ religieux » (Bourdieu, 1971), la transformation la plus importante a été que le catholicisme dominant de ces cinq derniers siècles, inspiré depuis 1492 dans le projet d'une unité sous la tutelle de l'absolutisme confessionnel, lancé par les Souverains Catholiques, et renforcé pendant la période de dictature franquiste par le « national catholicisme », ait perdu son monopole du religieux et du pouvoir politique et social dérivé de sa situation de religion d'Etat. On est dans une autre situation, qui évolue lentement, dans laquelle l'Eglise catholique n'est plus ni la religion officielle de l'Etat ni la seule reconnue, même si c'est à elle qu'adhère encore une grande majorité de la société globale; une série de confessions et de groupes religieux « autres » sont de plus en plus visibles et diversifient, dans la légalité en

³ Journal « Público », jeudi 4 juin 2009, p.29

vigueur, le paysage social et culturel. On estime qu'en 2009, 5% de la population espagnole professe une religion différente de la religion catholique⁴.

La nouvelle constitution démocratique de 1978 a favorisé ce changement, lorsque, dans son article 16, elle garantit la liberté idéologique et religieuse. L'Etat se définit comme aconfessionnel même si son statut n'est pas clairement laïc, puisqu'on reconnaît le fait religieux pluriel mais aussi l'engagement des pouvoirs publics à entretenir des relations de coopération avec les confessions, en mentionnant de façon particulière et explicite l'Église Catholique. En 1980, pour élargir la constitution, on a promulgué la Loi de Liberté religieuse qui concrétisait ces relations ; la législature actuelle élabore une révision de cette loi.

À partir du milieu des années quatre-vingts, la diversité religieuse commence à devenir visible, renforcée aussi par l'impact de l'importante immigration croissante en provenance de l'Afrique du Maghreb et de l'Afrique noire, d'Europe de l'Est et de différents pays d'Amérique Latine. Les deux grandes confessions religieuses qui s'implantent et se consolident sont l'Islam et les confessions protestantes-évangéliques surtout pentecôtistes, toutes deux caractérisées par une grande variété d'orientations.

Cette « résurgence » religieuse plurielle, qui correspondrait au phénomène appelé par certains sociologues de la religion « désécularisation » (Berger, 1999), ou « revanche de Dieu » (Kepel, 1991), est simultanée à un phénomène inverse, celui de la « sécularisation » de la société espagnole, que nous pourrions dénommer « décatolisation » pour être plus exact. Toutes les enquêtes confirment ce phénomène. Le catholicisme perd du terrain, surtout au niveau de la pratique religieuse institutionnelle spécialement parmi les jeunes⁵. Certaines données statistiques récentes peuvent servir de référent.

Pendant les années de la dictature (1939-1975), 98% des Espagnols se déclaraient catholiques. Actuellement, 80% se confessent catholiques mais avec ces nuances : seulement 42% croient fermement en Dieu, 50% vont rarement à l'église, excepté pour des baptêmes, premières communions, mariages ou des funérailles, et seulement 19,5% vont à la messe le dimanche. Au début des années soixante, l'Espagne comptait 8.397 séminaristes alors qu'ils ne sont aujourd'hui que 1.736 ; l'âge moyen des membres du clergé est de soixante ans. En ce qui concerne les normes morales, il y a une fracture évidente entre le précepte catholique et une société plurielle et réfractaire aux interdictions, particulièrement celles liées au sexe et au planning familial. Des millions d'espagnols qui se considèrent catholiques divorcent, avortent, ont recours à la reproduction assistée, utilisent le préservatif, ne vont pas à la messe ou n'accordent aucune confiance à l'institution de l'Église ou à ses hiérarques. Ce sont les jeunes de 15 à 25 ans qui accusent le plus cet éloignement : 49% se disent maintenant catholiques, contre 77% en 1994, et seulement 10% d'entre

⁴ Journal « Público », jeudi 4 juin 2009, p.3

⁵ La Conférence épiscopale espagnole reconnaît et analyse les changements de valeurs dans la société espagnole et les raisons qui ont éloigné de nombreux fidèles de la foi et de l'obéissance. C'est ce dont témoignent certaines données des dernières études du CIS, organe officiel d'études sociologiques de l'Etat et de la Fondation Santa María, une prestigieuse institution de l'Eglise catholique (cf. *El País*, 15 mai 2006).

eux vont à la messe, selon le sondage Jeunes Espagnols 2005, de la Fondation Santa María (Fundación Santa María, 2006).

Néanmoins, il conviendrait de nuancer ces données de détachement et de perte de terrain des croyances et pratiques relatives au catholicisme officiel et hiérarchique ; on constate aussi un maintien, voire une augmentation, de certaines croyances et pratiques du catholicisme populaire, tant chez les adultes que chez les jeunes. Citons, entre autres, la célébration rituelle dans les églises des moments de changement d'état au cours de la vie (naître, grandir, se marier et mourir), le maintien des fêtes et rituels patronaux, l'appartenance et la participation active à des confréries et processions de la Semaine Sainte, les pèlerinages à des Sanctuaires mariaux et autres, avec leurs processions respectives, les grandes concentrations médiatiques, la dévotion et les *ex-voto* aux Christs, Vierges et Saint(e)s ayant la réputation d'opérer des « miracles » pour la résolution de problèmes de santé, de paix sociale et autres types de misères.

La gestion de cette nouvelle réalité multiculturelle et multireligieuse : modèles théoriques sous-jacents à la relation aux « autres »

Dans nos sociétés actuelles, en raison de la multiplication des espaces de multiculturalité externe et interne, il s'est produit un changement qualitatif qui est l'apparition de la société multiculturelle. Quelles seraient les règles de coexistence et de cohésion de ce type de sociétés dans lesquelles les minorités culturelles se diversifient, grandissent et deviennent liquides alors que la majorité s'évapore ? Quelles seraient les dynamiques possibles de cette situation dans laquelle nous tendons tous à être des exogroupes pour les autres, avec les crises d'identité conséquentes et, par contraste, l'exacerbation du facteur culturel et ethnique ? Comment peut-on concevoir et vivre la relation à l'autre ?

Le gouvernement démocratique de l'Etat espagnol et les différentes églises font face à une série de difficultés dans l'exercice et la gestion de cette nouvelle réalité. Les objectifs théoriques du besoin d'intégration-cohésion et du dialogue interculturel et interreligieux sont clairs mais, dans la pratique, ils n'arrivent pas à s'implanter et ils se bloquent. Le problème est probablement que des mots tels qu' « intégration », « tolérance », « respect », « dialogue » ont des sens ambigus et donnent lieu à des pratiques différentes en fonction du modèle sous-jacent de « relation à l'autre » dont quelquefois on n'est pas conscient⁶. Pour lever l'ambiguïté de ces discours, il me paraît opportun de présenter des possibles « modèles idéaux » de gestion de la diversité.

⁶ Prenons le concept de modèle au sens méthodologique diffusé par M. Weber des « idéal-types », qui sont des constructions théoriques élaborées à partir de la réalité mais qui ne sont pas des descriptions réelles de la réalité étudiée (dans ce sens, leurs caractéristiques formelles ne coïncident pas exactement avec elle) ; ils servent d'éclairages projetés sur le sujet étudié qui permettent d'en « comprendre » profondément la nature et les fonctions sociales ; « il s'agit de construire scientifiquement le modèle *pur* (idéal-type) d'un phénomène qui se manifeste à une certaine fréquence » (Weber, 1971 :8).

L'intégration comme assimilation destructive : les sociétés monoculturelles d'hégémonie d'une culture ou d'aspiration ethnocentrique d'hégémonie.

L'assimilation est un processus de changement socioculturel d'un groupe ethnique minoritaire qui, face à une société et à une culture dominante, finit par s'intégrer à cette culture hégémonique au point de cesser d'exister en tant que culture visible, séparée et différente de la majorité. Une image très éloquente est celle du grain de sel qui se dissout dans l'eau. Il existe des formes diverses d'assimilation des minorités par la culture de la majorité, certaines plus explicites, d'autres plus larvées et cachées. L'assimilation culturelle peut être forcée. Lors de la conquête de l'Amérique, on a prétendu assimiler les Indiens à la culture des conquistadors à l'aide d'une violence culturelle justifiée et bénie par la religion. Il est vrai que, dans l'histoire de la colonisation, certains pays ont été plus assimilateurs que d'autres. Nous pensons que la colonisation espagnole et portugaise de l'Amérique du Sud et centrale a été moins assimilatrice que celle des pays d'Amérique du Nord, où la culture anglo-saxonne a « avalé » et n'a laissé aucune trace des cultures indigènes, contrairement à la colonisation du Sud, où l'on peut encore aujourd'hui observer des métissages dans de nombreux domaines culturels.

Dans ce modèle, on part d'une relation asymétrique de pouvoir entre les groupes ; la relation avec les autres serait de type « manger-détruire » pour la culture hégémonique et « se laisser » phagocyter pour les minorités. Car, au fond, on croit que l'« autre » (qui y consent parfois) n'a pas la dignité, ni la valeur ou la perfection de la culture hégémonique, qui se présente comme modèle et ligne d'arrivée. Face à ce manque d'auto-estime, il n'a d'autre solution que de se résigner à être complice de sa propre disparition.

Il existe une forme larvée d'assimilation culturelle qui bénéficie d'une grande acceptation dans la modernité occidentale et qui trouve son référent empirique par antonomase au modèle français d'intégration républicaine. C'est cet exemple qu'essaie de suivre le gouvernement espagnol, avec certaines réserves et nuances, puisque ce modèle est précisément remis en question en France en raison de ses effets assimilateurs et conflictuels. Dans ce modèle, le pivot de la dite « intégration » est l'individu citoyen, à qui la démocratie donne une série de droits et de devoirs qui régissent la cohabitation ; tous les citoyens sont égaux devant la loi qui est égale pour tous. Le problème est que certains citoyens provenant de la culture hégémonique sont « plus égaux que d'autres », par les possibilités majeures d'exercer cette citoyenneté. Les différences des individus, qui résultent de leur appartenance à des groupes d'un caractère culturel différent (linguistique, national, religieux, ethnique, etc.) sont reconnues et tolérées non pas dans le domaine public mais seulement dans le privé. Or, le concept de privacité peut devenir destructeur de ces identités collectives qui se construisent sur ces facteurs culturels. Car il s'agit d'un concept équivoque. Si privacité se comprend dans une opposition à ce qui est publico-étatique, le concept me semble pertinent. Cependant, si par privacité on entend « invisibilité » (comme c'est fréquemment le cas), cela signifierait une non-existence sociale. Pour la cohésion sociale, les références culturelles des individus n'auraient aucune importance. On considère que l'intégration en tant que citoyen et l'intégration en tant que membre d'un collectif social sont opposées et incompatibles. Todorov, dans son livre récent *La peur des barbares* n'est pas d'accord avec cela quand il dit :

« Il faut passer outre l'opposition stérile entre deux conceptions: d'un côté, celle de l'individu désincarné et abstrait, existant hors culture; de l'autre, celle de l'individu enfermé à vie dans sa communauté culturelle d'origine... » (Todorov, 2008:98-99).

La société espagnole actuelle est le résultat d'une monoculturalité de plusieurs siècles et, face à l'inévitable fait de la multiculturalité, l'Etat a choisi ce modèle de cohabitation qui investit sa force dans les droits et devoirs des citoyens, en y apportant une correction qui montre clairement que l'appartenance nationale, linguistique, ethnique et religieuse doit être reconnue et tolérée dans sa visibilité publique. Selon nous, le sujet semble bien posé parce qu'il reprend les droits individuels et collectifs ; mais le dysfonctionnement vient du fait que ces principes politiques ne se réalisent pas dans la pratique. Et le modèle de l'assimilation destructive opère toujours subrepticement. Il y a toujours une inégalité des chances pour que les groupes culturels minoritaires existent et se rendent visibles, tout comme ceux de la culture et de la religion hégémoniques. En voilà quelques exemples : En termes de manifestations publiques religieuses (processions, défilés et autres fêtes), on accorde des autorisations à l'Église Catholique sans aucun type de réserve ou de soupçon, ce qui n'est pas le cas pour d'autres types de groupes religieux qui souhaitent en organiser; quand il s'agit d'activités de groupes musulmans, ils doivent surmonter de nombreux obstacles administratifs et éprouver des soupçons. Il en va de même pour la cession d'espaces publics pour l'établissement de lieux de culte ou d'activités. L'accès des dirigeants religieux à des hôpitaux, à l'armée et aux prisons reflète aussi cette inégalité. Cela se produit également dans le domaine de l'enseignement de la religion dans les écoles. Au fond, la société majoritaire « supporte » la différence mais n'est pas disposée ni culturellement ni religieusement à renoncer de façon ethnocentrique ou religiocentrique (Diez de Velasco, 2006 :14) à être l'unique étalon de ce qui est vrai et bon.

Ce modèle est fragile et il provoque fréquemment des discriminations et confrontations interethniques. Il comporte une dynamique de non reconnaissance de la différence qui se résout dans une relation destructive ou subordinatrice de l'autre, pour éviter le problème du questionnement que l'autre génère continuellement. (Todorov, 2008 :288).

L'intégration par la reconnaissance de l' « autre » : les sociétés multiculturelles

Cet autre modèle accepte une société culturellement pluraliste comme un point de départ et comme un objectif à atteindre. Cependant, la manière de conjuguer et d'envisager la gestion de la diversité sera différente.

Le « multiculturalisme » : modèle également connu sous le nom de « communitarisme », il conçoit la société comme une juxtaposition des particularismes culturels, qui se vivent en vase clos, dans le respect de l'autre mais sans entrer en relation dynamique et engagée avec eux. Ce modèle a pour résultat des mosaïques lorsqu'il ne s'agit pas de ghettos culturels. On vit séparés par des circonscriptions ethniques dans des quartiers aux frontières bien définies et que l'on n'a pas l'habitude de dépasser en raison des dangers que cela peut impliquer. « Ensemble mais pas mélangés », a-t-on l'habitude de dire pour indiquer la méconnaissance de l'autre et le manque d'interaction. C'est l'absence

de relation, peut-être par « peur d'être détruit » et « dévoré ». Dans sa version maximaliste, celle du « multiculturalisme » non descriptif mais prescriptif, commun aux Etats-Unis d'Amérique ou en Angleterre, on considère les identités collectives comme facteur principal d'identification des individus et, par conséquent, de gestion de l'intégration sociale (Taylor, 1994 ;Todorov, 2008:108). Nous pouvons actuellement en trouver aussi des exemples en Espagne lorsque nous entendons dire : « je suis gitan, ou Sénégalais, ou témoin de Jehova, ou musulman, ou Maroquin, ou Bolivien, ou Chinois et je préfère me réunir et vivre avec les miens, en sachant que c'est cette appartenance qui va guider les grandes orientations de mon comportement ». De fait, la multiculturalité comprise dans ce sens provoque, en Espagne, l'apparition de quartiers dans lesquels on observe ces ghettos ethniques et des dynamiques d'interaction et de sociabilité de la société globale également orientée par ce modèle qui conduit à s'enfermer dans différents secteurs desquels on ne sort que pour ce qui est inévitable et obligatoire (le travail, les centres d'approvisionnement, la santé, l'école et les administrations publiques indispensables)⁷.

Cette acception du « multiculturalisme » est assez paradoxale car elle conduit l'individu à être « monoculturel », avec une façon implicite d'envisager la culture et l'appartenance religieuse très ethnocentrique et religiocentrique. Amartya Sen a raison lorsqu'elle se réfère à ce modèle en parlant d'un « monoculturalisme pluriel » qui recommande une endogamie culturelle et interdit la relation engagée avec l'autre en raison du risque que cela implique. (Sen, 2007:214) ;

L' « interculturalité » : le temps du métissage

Le modèle de l' « interculturalité » prétend faire un pas en avant en mettant en oeuvre des stratégies et des dispositifs visant à ne pas isoler mais à réunir et mélanger les individus différents. La société, dans ce modèle, ne serait pas un ensemble de compartiments étanches et isolés mais une réalité humaine diverse, avec des frontières culturelles ouvertes et qui invitent à rendre visite et à rencontrer les « autres ». La relation entre des individus appartenant à des groupes qui partagent des éléments culturels se tente et se provoque dans un climat de dialogue intéressé par la connaissance mutuelle basée sur le respect et l'estime mais également sur le questionnement mutuel. Il s'agirait aussi d'un dialogue ouvert au changement mutuel, résultat de la relation, qui mènera au « métissage ». Pour appliquer la métaphore récurrente à ce sujet, il s'agirait métaphoriquement de « manger » l'autre, de se « nourrir de lui », sans l'annuler mais en lui « rendant » sa propre identité, après ce processus de rencontre.

Dans ce modèle, on considère la diversité culturelle comme quelque chose de bon et de souhaitable. Par conséquent, il respecte et promeut les différences. Il ne vise pas le melting pot (creuset dans lequel se perdent les traits particuliers). Pour ce modèle, la culture d'un individu ou d'un groupe est une réalité qui n'est

⁷ Même dans ces secteurs qui obligeraient l'individu à sortir de son groupe, nous avons détecté une tendance à fournir ces services au sein du groupe ; par exemple, dans le monde du travail, les témoins de Jehova ou d'autres groupes ethniques cherchent à travailler avec les leurs ; par conséquent, le groupe devient source de solidarité pour les temps de crise ; il y a également des commerces dont les clients sont des membres du groupe car ils peuvent y trouver des provisions propres à leur culture (alimentation, vêtements et autres services).

ni essentialiste ni statique mais dynamique, car elle brise les frontières de la stabilité qu'elle établit. Briser ces frontières, les transgresser, c'est redéfinir la culture. C'est dans cette tension dialectique de stabilité et de changement inhérent à la culture que se trouvent les difficultés de la dynamique multiculturelle. D'où la résistance initiale de presque toutes les cultures au métissage, en général, et particulièrement à certains mélanges, à certaines innovations. Toute culture, majoritaire ou minoritaire, adopte une attitude implicite spontanée d'ethnocentrisme et de néophobie pour éviter leur contamination et leur dissolution éventuelle toujours possibles. Toutefois, le croisement des cultures suscite de la créativité en rendant possible ce qui était auparavant impensable. L'histoire de l'Humanité confirme cette affirmation.

Par conséquent, la clé de la dynamique culturelle serait la communication entre les cultures, soumise aux mêmes exigences que toute communication créative résultant d'une rencontre des différences acceptées et admises et dans une attitude d'ouverture au changement. C'est donc à travers la communication que s'amincit cette cuirasse et s'effectuent les transferts de caractéristiques et de pratiques, la fertilisation croisée, l'acculturation. Pour que ce dialogue soit possible, il faut d'abord renoncer à l'« ethnocentrisme » et au « religiocentrisme », qui veulent tout penser et gérer à partir d'une vision culturelle ou religieuse ; ensuite, l'adoption d'un relativisme culturel sain qui sache que tout accès à la réalité est toujours partiel, construit et changeant et, par conséquent, susceptible d'être corrigé ou complété par d'autres visions. Sans cette double perspective de départ, le dialogue culturel est impossible et stérile. Le relativisme n'implique pas de renoncer à des vérités absolues mais d'être convaincu que c'est grâce à l'ensemble des façons d'exister des humains des différentes cultures que l'on peut atteindre cet objectif d'absolu. Le résultat en est le métissage, un enrichissement mutuel qui crée une troisième réalité, nouvelle et meilleure. Ce travail a toujours été initialement réalisé par des marginaux, des étrangers, des voyageurs, des gens proches des frontières et qui les passent de façon répétée, raison pour laquelle ils s'en détachent et se trouvent dans l'obligation de les franchir. De ce fait, la « crise » à l'origine de la multiculturalité peut devenir une chance d'évolution et de perfectionnement de l'humanité, un « humanisme ethnologique »⁸.

Pour conclure, le métissage pourrait devenir un paradigme et un prototype de l'avenir de l'humanité : le renouvellement basé sur l'acceptation dynamique des différences, car la relation entre les humains se compose d'asymétries et de différences. Différences d'âge entre les parents qui engendrent et les enfants qui sont engendrés. Différences de sexe qu'utilise l'humanité pour s'appeler homme et femme. Différences d'origines ethniques, qui se réfèrent à l'espace et à la culture et particularisent les individus selon le lieu d'origine sur la planète Terre. Jusqu'à ce jour, ces différences se sont transformées en inégalités et c'est ce qui a permis de légitimer des modèles de société dans lesquelles cet ordre inégal était scellé par la tradition, la religion et même la science. La variété ethnique,

⁸ C'est un concept de C. Lévi-Strauss avec lequel il dénonce la décadence de la culture occidentale, en processus d'entropie, et annonce l'unique possibilité de revitalisation en intégrant la richesse des cultures dites « primitives » de l'humanité, avec lesquelles on prit contact à l'occasion de la colonisation ; dans ce nouveau projet d'humanisme, l'Ethnologie a joué un rôle important.

richesse de l'humanité, est transformée en inégalité, ce qui impose la domination justifiée des uns sur les autres. Les liens sociaux tissés de cette manière seront toujours discriminatoires. C'est précisément la rupture démocratique, au cœur de ce que vivent et désirent nos sociétés, qui peut mener à envisager la diversité humaine d'une autre manière. Et il ne s'agira pas d'un melting pot universel dans lequel toutes les couleurs se mélangent pour donner un ton indifférencié. Il faudrait trouver d'autres images, celle de l'arc-en-ciel ou de la marmite dans laquelle on prépare lentement un bon pot-au-feu. Cela suggère le mélange, l'échange progressif des saveurs, la chaleur nécessaire à la préparation... et aussi le temps nécessaire (Audinet, 1999). Je finirai avec deux citations : Todorov quand il dit qu'il s'agit d' « essayer de vivre dans ce monde pluriel dans lequel l'affirmation de soi ne passerait pas par la destruction ou la soumission de l'autre » (Todorov, 2008:289), et J. Audinet quand il dit qu' « Il faut se concentrer sur les possibilités des rencontres humaines et des métissages inévitables. Nous ne nous trouvons pas face à la fin de l'histoire. Au contraire, nous sommes face à son renouvellement permanent, face au jeu indéfini de la nouveauté qui se recrée continuellement... C'est aujourd'hui « le temps du métissage » (Audinet, 1999:153)

BIBLIOGRAPHIE

- AUDINET Jacques (1999) *Le temps du métissage*, Ed. De l'atelier/Ed. Ouvrières, Paris.
- BARTH Frédéric (Ed.) (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*, George Allen&Unwin, Londres.
- BARTRA Roger (2008) *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, Katz CCCB, Madrid.
- BAUMAN Zygmunt. (2002) *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- BERGER Peter L. (1999) *The desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center-William B.Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Washington, D.C.-Michigan.
- BOURDIEU Pierre (1971) « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, vol. XII (2), p.295-334.
- BRIONES GÓMEZ Rafael (1999) *Prieguenses y Nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*, Ministerio de Cultura-Ayuntamiento de Priego de Córdoba, Madrid.
- BRIONES GÓMEZ Rafael (DIR.) (2010) *Y tú, ¿(de)quién eres ?. Minorías religiosas en Andalucía*, Icaria, Barcelona.
- CLASTRES Pierre (1987) « Etnocidio », en *Investigaciones en Antropología Política*, Gedisa, Mexique, p. 55-64.
- DIEZ DE VELASCO Francisco (2006) *Breve historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid.
- FUNDACIÓN SANTA MARÍA (2006) *Jóvenes españoles 2005*, Ed.SM, Madrid.
- GEOFFROY Martin, VAILLANCOURT, Jean Guy, GARDAZ, Michel (2007) *La mondialisation du phénomène religieux*, Mediaspaul, Montréal.
- HUNTINGTON Samuel Philipps (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelone.
- KEPEL Gilles (1991) *La revanche de Dios : cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid.
- LAMINE Anne Sophie (2004) *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, PUF, Paris.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (COORD.) (1995) *Culturas, Estados, ciudadanos : una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza, Madrid.
- SEN Amartya (2007) *Identité et Violence*, Odile Jacob, Paris.
- TAYLOR, CHARLES (1994) *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, Paris.
- TODOROV Tvetan (2003) *La conquista de América. El problema del otro. Bs.As.: Siglo XXI Ediciones, Argentina.* (1982) *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris.
- TODOROV Tvetan (2008) *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Robert Lafont, Paris.

WEBER, Max (1971) *Économie et Société*, Plon, Paris.